44e ANNEE (5e SÉRIE) N° 34 25 AOUT 1927

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Jusqu'ici, je croyais à l'identité du sacrifice de la messe avec celui de la croix, conformément à ce que je m'imaginais être la pensée du Catéchisme romain. C'est pourquoi je pensais devoir traduire les mots : *instaurare, repræsentare sacrificium Crucis*, par *réaliser*, et non pas *renouveler* ou même *représenter* (au sens français du mot). Une fois adoptée l'opinion ou plutôt la conviction du cardinal Billot (voir n° 30 de l'*Ami du Clergé*, 1926), si j'examine le Petit Catéchisme diocésain, je suis tenté de modifier la rédaction comme suit, à la leçon sur la messe :

« Q. Qu'est-ce que la messe ? — R. La messe est le sacrifice par lequel Jésus-Christ, par l'intermédiaire de son ministre, s'offre invisiblement sur l'autel, comme il s'est offert par lui-même *à la dernière Cène* et cela en mémoire de son sacrifice visible de la croix.

« Q. Le sacrifice de la messe est-il le même que le sacrifice de la croix ? — R. *Non*, ce n'est pas le même sacrifice. Certes, c'est le même prêtre (principal) ; c'est aussi la même victime, savoir, N.-S. J.-C. ; mais à la messe, il s'offre d'une manière non sanglante, tandis qu'à la croix il s'est offert d'une manière sanglante.

« Q. Quelle relation (rapport) y a-t-il entre le sacrifice de la messe et celui de la croix ? — R. Le sacrifice de la messe *rappelle* le sacrifice de la croix par la séparation apparente du corps et du sang de Jésus-Christ, et de plus, nous en *applique* les mérites satisfactoires et impétratoires. »

Puis-je savoir ce que pense l'*Ami* d'une pareille rédaction ?

R. — L'*Ami* eût été heureux de posséder tout d'abord le texte exact de votre Catéchisme diocésain. Le texte que nous avons reproduit d'après vos indications, en respectant scrupuleusement vos mots soulignés ou intercalés, ne nous apprend pas grand'chose à ce sujet ; et les corrections que vous apportez (vos mots soulignés, sans doute) ne nous semblent pas heureuses.

Il est bien difficile, d'ailleurs, de formuler un jugement sur une rédaction forcément sommaire, et par quelque côté incomplète. Une telle rédaction, à laquelle, par raison de brièveté, on est souvent obligé de s'arrêter, n'est pas nécessairement fautive. Et le sujet de l'unité du sacrifice de Jésus-Christ est bien, dans la théologie catholique, un des points les plus difficiles à tirer au clair et à mettre en formules précises.

L'*Ami* se contentera de vous exposer la question. Vous en tirerez vous-même les conclusions. Procédons par ordre.

1° *L'unité du sacrifice de Jésus-Christ* est une vérité admise par tous les théologiens. Le Catéchisme du concile de Trente la propose en ces termes : « *Nous confessons que c'est un seul et même sacrifice... qui s'accomplit à la messe et qui a été offert sur la croix, de même que c'est une seule et même victime, N.-S. Jésus-Christ, lequel s'est immolé une seule fois d'une manière sanglante sur l'autel de la croix. La victime sanglante et la victime non sanglante ne sont pas deux victimes, mais une seule, dont le sacrifice... est renouvelé* [1] *chaque jour dans l'Eucharistie.* » (Part. II, c. 4, n. 76).

2° *Comment faut-il entendre cette unité du sacrifice de Jésus-Christ ?* Les théologiens sont loin d'être d'accord sur ce point. Et pour mieux discriminer leurs opinions, il convient avant tout de marquer deux points extrêmes auxquels la vérité catholique ne saurait se rallier, mais qui sont utiles pour indiquer les tendances opposées des divers systèmes.

Tout d'abord, l'orthodoxie catholique ne saurait concevoir le sacrifice sanglant de la croix et le sacrifice non sanglant de la Cène ou de la messe comme deux sacrifices disparates, différents ou même simplement distincts entre eux d'une manière adéquate. L'enseignement du concile de Trente s'y oppose formellement : « *Una enim eademque est hostia, idem nunc offerens sacerdotum ministerio, qui seipsum tunc in cruce obtulit.* » (Sess. XXII, c. 2). A la messe, c'est donc le même prêtre, la même victime qu'au Calvaire. De ce seul chef, il est impossible que le sacrifice du Calvaire et celui de l'Eucharistie soient des sacrifices totalement et adéquatement distincts.

A l'opposé, on pourrait imaginer une identité parfaite et absolue entre le sacrifice eucharistique et le sacrifice sanglant de la croix. C'est en ce sens que le P. de la Taille, à propos de la Cène (voir *Ami* 1923, p. 68-69), a prétendu qu'elle constituait l'oblation rituelle de l'immolation sanglante qui allait s'accomplir au Calvaire [2]. Toutefois, en ce qui concerne la messe, aucun théologien n'a soutenu l'identité parfaite des deux sacrifices : une telle assertion serait évidemment contraire au concile de Trente, qui, au texte ci-dessus rapporté, ajoute cette restriction : *sola*

[1] Notre correspondant remarquera que nous avons traduit *instaurare* par *renouveler* ; c'est le sens indiqué par les meilleurs lexiques.

[2] Cette thèse vient d'être défendue de nouveau par le P. F. de Lanversin, *Recherches de Science religieuse*, juin-août 1927.

offerendi ratione DIVERSA, restriction dont le sens est précisé par les premières lignes du chapitre : *quoniam in divino hoc sacrificio, quod in missa peragitur, idem ille Christus continetur et* INCRUENTE *immolatur, qui in ara crucis semel seipsum* CRUENTE *obtulit.*

Ces thèses extrêmes, auxquelles, répétons-le, aucun théologien catholique n'a jamais souscrit, indiquent cependant les tendances vers lesquelles se dirigent les opinions.

3° *L'unité du sacrifice d'après l'opinion du sacrifice-oblation* — Identité du prêtre et de la victime : ces deux éléments sont hors de controverse. *Identité de l'action sacrificielle exercée par Jésus-Christ* sur la croix, à l'autel et même au ciel : telle est la caractéristique du système. Cette action sacrificielle unique consiste dans l'*oblation* qu'a faite Jésus, qu'il fait encore, de sa passion et de sa mort. L'unité de sacrifice, nonobstant les différences accidentelles, consiste donc dans l'unité de l'oblation.

Nous trouvons cette idée d'*oblation continue* chez les principaux représentants de l'Ecole théologique dite française et notamment, — la chose va de soi, — chez Pierre Nicole. Mais personne encore, dans cette école, ne se prononce nettement en faveur de l'unité numérique du sacrifice du Christ. Mgr de Pressy, évêque de Boulogne, le premier a proposé explicitement ce système : « Quoique l'oblation de cette obéissance (du Christ) puisse être regardée sous différents rapports, soit à divers temps, au passé, au présent, au futur ; soit à divers lieux, au ciel, à la terre et à une multitude d'autels ; soit à divers ministres qu'il s'associe pour la faire avec lui sous les espèces du pain et du vin : cette diversité de ministres, de lieux, de temps, d'espèces n'empêche pas l'*identité physique, l'unité numérique de cet acte d'oblation*. Il subsiste toujours le même en son fonds, que cette diversité ne touche pas, lui étant *tout à fait extrinsèque*... Ni la multitude, ni la diversité de ses rapports... n'empêche l'unité et l'identité de son essence, parce qu'ils ne lui apportent *aucun changement intrinsèque.* » (*Instruction pastorale sur l'Eucharistie*, dans *Œuvres*, Paris, Migne, 1842, t. I, col. 1242).

Les partisans de Plowden partagent ce sentiment, que résume ainsi leur adversaire Rivière-Pelvert : « On ne peut admettre dans le sacrifice de Jésus-Christ qu'*une seule action permanente et éternelle*... Donc, il n'y a rien de plus dans le sacrifice de la messe institué par Jésus-Christ la veille de sa passion, que dans le sacrifice qu'il continue d'offrir dans le ciel. L'un et l'autre se bornent à la présence réelle de Jésus-Christ et à la simple offrande de la mort qu'il a soufferte sur la croix : offrande *qui est continuée sans interruption et sur l'autel et dans le ciel.* Il n'y a même aucune différence, quant à l'essence du sacrifice, entre celui de la croix, celui de l'autel et celui du ciel. Ainsi l'immolation sanglante de Jésus-Christ était nécessaire à la vérité pour être offerte à Dieu, mais elle n'entrait point dans l'essence de son sacrifice ; car *l'action essentielle de ce sacrifice est perpétuelle, éternelle, non interrompue*... Il n'y a point d'autre immolation dans la messe que celle de la croix. *Une seule immolation avec une oblation permanente, voilà tout ce qui est nécessaire et suffisant pour un sacrifice unique et perpétuel*, tel que celui de la nouvelle *alliance*... Ce qui constitue proprement le sacrifice est le sacrifice intérieur qui est essentiellement unique et ne peut se réitérer ; et ce sacrifice intérieur est l'*oblation intérieure, permanente et perpétuelle que Jésus-Christ fait partout où il est du sacrifice de la croix*... » (*Défense de la Dissertation sur le sacrifice de la messe*, Paris, 1781, t. II, p. 549-550).

De nos jours, nous retrouvons à peu de chose près la même doctrine chez G. Pell, dans sa brochure, *Jesu Opferhandlung in der Eucharistie* (Passau, 1910). Pour cet auteur, tout le sacrifice est essentiellement constitué par les actes intérieurs de vertu de l'âme du Christ, actes parfaitement identiques sur la croix et à l'autel. D'où il faut conclure à l'identité numérique du sacrifice de la messe et du sacrifice de la croix. On ne nie pas pour autant la nécessité de l'action sacramentelle extérieure qui rend sensible aux hommes le sacrifice invisible du Christ.

C'est aussi sur l'unité d'oblation dans le sacrifice de Jésus-Christ qu'insiste Mgr Mac Donald, en affirmant que « la messe, aux yeux de l'Eglise qui l'offre, n'est pas un nouveau sacrifice, un sacrifice autre que celui du Calvaire, mais c'est l'offrande du même sacrifice une fois offert sur la croix. » (*The sacrifice of the Mass*, Londres, 1924, p. 80). Et le P. de la Taille, en affirmant que, dans la messe, « toute la nouveauté se tient du côté de l'Eglise, » suppose, — il l'enseigne d'ailleurs explicitement, — que l'oblation du Christ demeure virtuellement la même. Virtuellement, disons-nous, parce que l'oblation que le prêtre visible fait du sacrifice du Christ au nom de l'Eglise, tire toute son efficacité de celle du Christ, laquelle passe du Chef dans les membres. S'il fallait admettre, déclare le P. de la Taille, une nouvelle oblation personnelle du Christ à chaque messe, on ruinerait l'unité du sacrifice du Sauveur. (*Mysterium fidei, Elucidatio* XXIII. Cf. F. de Lanversin, *Esquisse d'une synthèse du sacrifice*, dans *Recherches de Science religieuse*, 1927, p. 193 sq).

La thèse de M. Lepin, bien que dirigée dans le même sens, est beaucoup plus souple et tient compte davantage des données concrètes du problème. Elle tient compte surtout de la nécessité d'une oblation du Christ pour ainsi dire réitérée à chaque messe ; et à l'unité générale d'oblation, fonds du système, le distingué théologien ajoute des modalités particulières qui diversifient l'oblation du Christ selon les circonstances et les conditions du sacrifice. Sans doute, « le sacrifice consiste essentiellement dans l'oblation, et le sacrifice du Christ revêt divers modes, suivant les circons-

tances et les conditions dans lesquelles elle s'opère. A la croix, le Christ s'offre réellement immolé ; à la Cène, il s'offre sous les signes représentatifs de l'immolation future ; à la messe, il s'offre sous les signes représentatifs de l'immolation passée... Ainsi l'unité d'oblation constitue ce fonds commun qu'il faut certainement admettre dans ce qu'on appelle : sacrifice de la Cène, sacrifice de la croix, sacrifice de la messe... Sous cette unité foncière d'oblation, se laissent aisément reconnaître les divers « modes d'oblation » dont parle le concile de Trente. » *(Communication personnelle de l'auteur* à l'*Ami* sur ce point précis de l'unité du sacrifice).

Toutes ces explications sont unanimes à affirmer l'identité substantielle du sacrifice eucharistique et du sacrifice de la croix. D'après cette conception, il semblerait qu'entre l'un et l'autre il n'y ait qu'une différence accidentelle ou extrinsèque. Seuls, Mgr de Pressy et, de nos jours, G. Pell et Mgr Mac Donald sont allés jusqu'à cette conclusion explicite. Le P. de la Taille, avec son opinion de la messe, sacrifice propre *de l'Eglise,* accepte volontiers une certaine dualité, même substantielle, entre la Cène et la Croix, d'une part, et la messe d'autre part. M. Lepin, embarrassé peut-être par sa conception hésitante d'une oblation unique qui se renouvelle sous des modalités différentes, ne tire aucune conclusion et met simplement les lecteurs en garde contre « l'inconvénient grave qu'il y aurait à supposer plusieurs sacrifices et même une multitude de sacrifices du Christ, se comptant séparément et pouvant s'additionner. »

4° *L'unité du sacrifice, d'après la thèse du sacrifice-immolation.* — Le cardinal Billot, par une vive réaction contre la thèse du P. de la Taille (voir *Ami* 1926, p. 472), établit que la messe *étant substantiellement le même sacrifice que la Cène,* il faut tenir que « l'*oblation* sacramentelle, tant de la Cène que de la messe, se distingue adéquatement de l'oblation de la croix, » et que « la nature de l'immolation à la messe et à la Cène est proprement distinctive de ces sacrifices et totalement différente de l'immolation de la croix. Il faut donc conclure, ajoute l'auteur, que le sacrifice de la messe n'est pas le même sacrifice que celui de la croix, mais que *ce sont deux sacrifices différents, et quant au nombre et quant à l'espèce.* Puisque le sacrifice consiste dans l'offrande, les divers modes d'offrandes diversifient les sacrifices. » *(De Sacramentis,* t. I, Rome, 1924, p. 604). — L'unité du sacrifice subsiste néanmoins, malgré cette dualité. Mais c'est une *unité d'ordre* unité en son genre très étroite, puisqu'elle est fondée sur la nature même du sacrifice eucharistique, lequel suppose essentiellement le sacrifice de la croix ; sur l'immolation mystique elle-même qui n'est telle que parce qu'elle est la représentation sacramentelle de l'immolation sanglante ; en un mot, sur la relation étroite qui unit la messe au Calvaire en l'y reportant tout entière.

Gihr accentue la distinction entre « sacrifice » et « acte sacrificateur » : « Pour juger de l'unité spécifique et numérique ou de la différence du sacrifice, il faut considérer la victime, le prêtre et l'acte sacrificateur. Le sacrifice de la croix et celui de la messe sont identiques : c'est le même sacrifice *(idem specie et numero sacrificium)* parce que des deux côtés c'est une seule et même victime, le même sacrificateur. Au contraire, dans le sacrifice sanglant et non sanglant, l'*acte sacrificateur* (effusion du sang, réelle ou mystique) *est différent numériquement et spécifiquement.* C'est ainsi que la plupart des théologiens comprennent, et à juste titre, ces paroles du concile de Trente, que « la manière d'offrir est seule différente, » *sola offerendi ratio diversa..* De même, les sacrifices offerts tous les jours sur l'autel, à raison de l'acte sacrificateur répété, diffèrent numériquement non seulement de la Cène et du sacrifice de la croix, mais encore les uns des autres. Tous ces sacrifices sont identiques seulement à raison de la victime et du prêtre sacrificateur. » *(Le Saint Sacrifice de la Messe,* tr. fr., t. I, p. 134, note).

Tout en admettant substantiellement la même thèse, Van Noort combine les terminologies de Billot et de Gihr : « Il est manifeste, écrit-il, que le sacrifice de la messe diffère du sacrifice de la croix, tout comme une messe diffère d'une autre messe. En outre, il semble bien qu'on doive affirmer une différence *spécifique* entre le *sacrifice sanglant* et le *sacrifice non sanglant.* La forme confère le caractère spécifique ; or, la forme du sacrifice est l'immolation ou la destruction de la victime. Donc, puisque l'immolation réelle et l'immolation mystique diffèrent spécifiquement, il faut que le sacrifice de la messe, — en raisonnant philosophiquement, — soit différent spécifiquement du sacrifice de la croix. Je dis : en raisonnant philosophiquement. En l'espèce, en effet, la dignité et la valeur du sacrifice dépendent de la victime et de l'offrant principal, beaucoup plus que du mode d'immolation. Rien n'empêche donc d'affirmer que le sacrifice de l'autel et le sacrifice de la croix sont substantiellement semblables : et c'est là ce qu'entendent reconnaître les prédicateurs et catéchistes, lorsqu'ils déclarent simplement qu'à la messe et sur la croix le même sacrifice est offert. » *(De Sacramentis,* t. I, n. 478).

La même réponse se trouve, en termes presque identiques, chez Ch. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ,* t. VI, n. 916, se référant à Suarez, disp. LXXVI, sect. 1, n. 4-6.

Le P. Hugon apporte plus de nuances dans sa solution. Il commence par rappeler *(Tractatus dogmatici,* t. III, Paris, 1927, p. 463) que « la messe n'est pas un sacrifice indépendamment du sacrifice de la croix » : même prêtre, même victime, même effet, puisque la messe ne fait qu'appliquer la valeur du sacrifice accompli à la croix. Puis, p. 479, il pose le problème précis de la distinction numérique et spécifique des sacrifices.

« La Cène et la messe, déclare-t-il, se distinguent d'une façon simplement numérique : non seulement c'est la même chose offerte, mais encore le même mode d'oblation, lequel est la transsubstantiation. Mais la messe et le sacrifice de la croix, et dans leur rite, et dans la façon dont ils sont offerts, diffèrent en quelque manière *(quodam modo)* d'espèce, bien qu'à proprement parler ils ne présentent pas entre eux de différence spécifique. » Et l'auteur fait appel à l'autorité de Gonet : « A la croix, dit ce théologien, le sacrifice fut offert par une action sanglante ; à l'autel, il est offert par la consécration, laquelle est une action d'une tout autre espèce. Donc, en raison de la manière différente de les offrir, ces sacrifices diffèrent en quelque sorte spécifiquement. Je dis : *en quelque sorte ;* car, possédant le même objet formel, leur principe distinctif n'existe que du côté matériel ; et, sous ce rapport, on ne saurait trouver de distinction proprement spécifique, si toutefois il est vrai que la vertu de religion ne diffère pas chez le Christ spécifiquement de la nôtre... De plus, c'est la même victime qui est offerte à l'autel et qui fut offerte sur la croix et à la Cène : ainsi donc, du côté de la victime, la distinction numérique elle-même est absente. Et c'est bien là la pensée des Pères, qui affirment que l'un et l'autre sacrifice, sanglant et non sanglant, sont le même sacrifice : le même sacrifice, soit parce que l'un et l'autre comportent la même victime, soit parce que la messe est l'image du sacrifice de la croix, image et chose représentée par elle s'identifiant dans leur être représenté et représentant. » (Disp. XI, a. 2, n. 67). « En un autre sens cependant, ajoute le P. Hugon, la messe, la Cène et le sacrifice de la croix sont dits numériquement distincts, puisqu'ils comportent des actions sacrificielles différentes. Il y a autant de messes numériquement distinctes qu'il y a de célébrations ou d'actions distinctes. » — On le remarquera, Van Noort avait appelé l'immolation « forme » du sacrifice ; plus exactement, Hugon trouve dans l'immolation l'aspect « matériel » du sacrifice.

Par ces citations qui toutes, en des sens différents, se montrent hésitantes sur la réponse précise à donner, on saisit quelle difficulté les théologiens éprouvent à résoudre le problème. C'est qu'en posant la question de l'unité ou de la dualité spécifique du sacrifice de la croix et du sacrifice eucharistique, on pose un problème en des termes qui le rendent insoluble. Tous les théologiens sentent bien d'où vient la difficulté de la solution : c'est que la messe, sans la croix, ne serait pas un sacrifice ; c'est que la messe est essentiellement relative à la croix ; c'est qu'il est par conséquent impossible de comparer, quant à l'espèce, deux sacrifices dont l'un est essentiellement dépendant de l'autre, et qui tire toute sa valeur et sa signification de celui dont il dépend.

Mgr Lépicier, nonobstant certaines formules auxquelles nous ne souscririons pas, nous paraît avoir fait à ce sujet une excellente remarque, remarque également soulignée par M. Bittremieux [1] : « La raison essentielle du sacrifice eucharistique, d'après Mgr Lépicier, est substantiellement et spécifiquement la même que la raison essentielle du sacrifice de la croix ; la différence est dans la seule manière d'offrir le sacrifice [2]. » Le sacrifice de la croix et le sacrifice de la messe sont substantiellement identiques, non seulement à cause du prêtre et de la victime, mais encore de la raison formelle qui, en l'un comme en l'autre, constitue le sacrifice. Cette raison formelle est *l'immolation faite jadis au Calvaire.* L'immolation mystique de l'autel n'est pas pour autant inutile ; elle donne à la messe toute sa signification sacrificielle et elle la lui donne précisément parce qu'elle est le signe ou le symbole présentant derechef l'immolation accomplie une fois pour toutes sur la croix. Mgr Lépicier ne considère l'immolation mystique que comme une condition du sacrifice : plus exactement, ne devrait-on pas parler ici d'élément matériel ? [3] Quoi qu'il en soit, l'immolation sanglante de la croix persévère *virtuellement* à l'autel, en ce sens que la mort du Christ, conformément à la volonté du Sauveur, *influe actuellement sur chaque sacrifice eucharistique,* tout comme l'activité du Christ se retrouve à chaque fois qu'un sacrement est conféré. Cette comparaison entre le rôle de la Passion dans la messe et de l'activité du Christ dans la collation des sacrements nous fait pour ainsi dire toucher du doigt la clef du problème. A proprement parler, on ne saurait dire, dans l'administration des sacrements, que la causalité du sacrement diffère spécifiquement de celle du Christ, puisque la première est dépendante de la seconde et en tout lui demeure subordonnée. Il en est de même du sacrifice de la messe par rapport au sacrifice de la croix. Le sacrifice sanglant communique au sacrifice non sanglant toute sa vertu, toute son efficacité, toute sa signification : ainsi encore, l'autorité royale communique aux commandements portés au nom du roi toute leur force obligatoire. Evidemment, l'action sacrificielle de la messe n'est pas l'action sacrificielle de la croix ; mais cette action sacrificielle non sanglante tient toute sa signification et toute son efficacité de la vertu toujours agissante du sacrifice du Calvaire. Comment, en ces conditions, affirmer qu'il y a là deux *sacrifices* différents, spécifiquement distincts ? Aussi entendons-nous les partisans les plus résolus de la distinction spécifique y apporter toujours un correctif : le cardinal Billot lui-même, si affirmatif, rappelle en termes expressifs la dépendance absolue de la messe par rapport à la croix : unité très étroite d'ordre, écrit-il. Et il déclare non moins nettement que la dualité des sacrifices se tient du côté de l'action sacrificielle et de l'action sacrificielle seule.

[1] Dans *Nota destructionis in Sacrificio missæ,* publié par *Divus Thomas* (de Plaisance), 1927.

[2] *Tractatus de sacrosancto sacrificio eucharistico,* q. II, a. 5, n. 8.

[3] Voir sur ce point *Ami* 1927, p. 428-431.

Devant cette impossibilité d'arriver à une formule qui précise le problème et la solution à lui donner jusque dans ses dernières nuances, le mieux est donc encore de s'en tenir à la terminologie strictement dogmatique, laquelle domine les difficultés et n'entre pas dans les controverses. Retenons donc que le sacrifice de la messe est le même que celui de la croix, puisque nous y trouvons le même prêtre et la même victime, mais qu'il en diffère par la manière dont il est offert : manière sanglante au Calvaire, manière non sanglante à l'autel. Laissons à nos catéchismes diocésains les expressions que l'usage, non moins que l'autorité du Magistère ordinaire, a consacrées. Ne bouleversons rien, et, en compagnie des savants et pieux théologiens qui étudient les rapports de la messe et de la croix, efforçons-nous surtout de nous assimiler les sentiments de perfection surnaturelle qui ont fait du Christ la victime *obéissante, et obéissante jusqu'à la mort de la croix*.

Q. — La crainte peut quelquefois agir tellement sur l'individu qu'elle lui enlève la liberté au point de faire que son acte n'est plus un acte humain responsable. C'est ce sur quoi sont basées souvent des annulations de mariages en cour de Rome.

Quand il s'agit de confessions non sincères, l'on ne fait jamais valoir cet argument. Il est cependant des natures timides et craintives, même chez certaines grandes personnes, et surtout chez les enfants, qui (lorsque particulièrement pour ces derniers ils sont terrorisés par des parents ou des maîtres qui croient ainsi les rendre sages et ne font que les rendre dissimulateurs) ne peuvent pas, même avec la bonne volonté, vaincre la terreur que leur inspire l'aveu d'une faute. Pourquoi la crainte alors ne serait-elle pas une excuse à une accusation mal faite ?

De plus, parce que la conscience d'un enfant n'est pas formée et son jugement rudimentaire, il se fait des montagnes de choses qui souvent ne sont rien. Est-ce bien exact de le croire coupable d'une faute grave parce qu'il a fait une chose qu'il croyait grave et qui n'était qu'à peine vénielle ? C'est plutôt une action faite avec la crainte naturelle à un enfant, qui ne peut pas juger exactement et qui a peur de mal faire tout en faisant quand même ce qu'il fait. Il me semble que l'on apprécie d'ordinaire beaucoup trop les choses en supposant chez les autres un discernement qu'ils n'ont pas. Ne vaudrait-il pas mieux (et je crois que c'est la pensée de S. Augustin dans ses *Confessions*) juger une faute d'après l'intention malicieuse de son auteur ?

R. — Votre question nous étonne. Rien de plus classique et banal, dans nos auteurs, que la doctrine qui admet la diminution, voire parfois la suppression même du libre arbitre sous l'empire de la crainte, sans distinction des catégories de sujets qu'elle peut affecter. Cette doctrine, évidemment, a son application pratique chez les enfants tout comme chez les adultes, et même, pour les enfants, il va de soi qu'on doit en règle générale les tenir pour plus accessibles aux terreurs de la crainte que les grandes personnes.

Il est à remarquer, toutefois, que nos moralistes, et avec infiniment de raison, admettent plus difficilement l'annulation de l'acte humain pour raison de crainte, que sous l'empire de toute autre passion. Cela vient de ce que, tout d'abord, la crainte, *trepidatio mentis,* atteint moins directement la volonté, qu'elle laisse, malgré tout, généralement du moins, libre de vouloir ou de ne vouloir pas, ce qui fait qu'un acte posé *sub metu* est tout de même volontaire, quoique avec répugnance, ou, comme on dit, volontaire *simpliciter* quoique involontaire *secundum quid*, ou encore, si l'on veut, en langue moins technique, comporte un mélange de volontaire et d'involontaire, où cependant, en fait et finalement, le volontaire se trouve prédominant.

Cela vient aussi de ce que la crainte, en doses variables, accompagne à peu près toujours nos actes humains, même les plus délibérés et parfaits qui soient. La crainte de Dieu est, comme l'on sait, le commencement de la sagesse ; on pourrait ajouter même qu'elle en est l'aliment essentiel, continu, et le couronnement définitif. Quoi de plus salutaire et normal que la crainte du péché, de ses châtiments futurs, du purgatoire, de l'enfer ? Le respect craintif de l'autorité paternelle — *metus reverentialis* — est une exigence du droit naturel, la condition normale des relations correctes entre les enfants et leurs parents. Poussez un peu cette étude expérimentale et vous verrez quelle large place occupe, la plupart du temps, la crainte dans la production même très normale de nos actes humains.

Notez, enfin, pour nous en tenir au sujet proposé, que, en ce qui concerne le sacrement de Pénitence, la crainte, sous forme de honte de l'aveu, n'est pas *per se* excusante. Elle fait pour ainsi dire partie de l'œuvre sacramentelle, en tant qu'elle requiert la mise à nu de la plaie morale devant le confesseur, et implique par là-même les inconvénients subjectifs de cette désagréable exhibition. Aussi faut-il exhorter les enfants à considérer bravement cette honte comme un élément de pénitence et de sanctification pour eux, plutôt que de les encourager à la combattre et à épuiser leurs forces vives dans une lutte dont le succès n'est, en somme, ni pratiquement possible ni surnaturellement souhaitable. Et il n'est point rare de rencontrer des âmes qui ont été corrigées de telle faute très pénible à avouer, arrêtées donc sur le bord de l'abîme, par la perspective de la honte qu'elles auraient à s'en confesser.

Il se peut, néanmoins, et les moralistes en conviennent, que, dans certains cas exceptionnels, la crainte revête un caractère si violemment tyrannique et obsédant, qu'à une perturbation intellectuelle profonde succède une paralysie corrélative de la dose de liberté que réclame essentiellement l'acte humain. Plus difficile à admettre, comme on vient de le dire, dans la confession, cette perturbation radicale est cependant possible, surtout chez les enfants, mal instruits du rôle que doit jouer la « honte » dans l'aveu pénitent de la faute. Il faut alors conclure à l'excuse, c'est évident ; mais c'est une excuse qui ne doit pas durer, si le

confesseur mis en présence de pareille hypothèse raisonne solidement le pauvre intimidé et lui fait bien comprendre que, en définitive, *trepidavit timore ubi non erat timor* (Ps., XIII, 5), surnaturellement parlant.

Le remède au mal n'est donc pas là où vous le supposez. Pour éviter ces « craintes » exagérées, vous voudriez qu'on atténuât aux yeux de l'enfant l'horreur du péché, au moins du vrai gros péché, mortel. Non ! Mauvaise méthode. Restons-en à l'enseignement de la bonne prière du soir : « Esprit-Saint, dissipez les ténèbres qui me cachent la laideur et la malice du péché : faites-m'en concevoir une si grande horreur, ô mon Dieu, que je le haïsse autant que vous le haïssez vous-même et que je ne craigne rien tant que de le commettre à l'avenir. »

Mettons-la, bien entendu, là où elle doit être ; mais ne diminuons en rien l'horreur du péché. Atténuons plutôt, mais surtout utilisons, par un autre enseignement, la honte d'avoir à en faire l'aveu en confession, à Dieu lui-même dans la personne, simplement interposée, de son ministre.

Quant à votre seconde question, touchant la manière de former exactement la conscience des enfants, en se gardant de les effrayer là où il n'y a pas lieu de le faire, nous l'avons maintes fois traitée ici dans le sens que vous indiquez. Rappelons en deux mots qu'il faut là-dessus être précis (théologiquement) et en même temps prudemment réservé, de manière que la conscience des enfants bénéficie de la parole du Maître de toute sainteté : *Jugum meum suave est et onus meum leve*. (Mt., XI, 30).

Q. — 1° Par qui S. Paul a-t-il été fait prêtre, évêque et apôtre ? Est-ce par S. Pierre à Antioche ? Le passage des Actes des Apôtres (XIII, 3) n'est pas explicite.

2° Comment s'appelait en hébreu la fête de la Pentecôte, du temps de Moïse et dans la suite ? Pourquoi cette fête nous est-elle parvenue sous un nom grec et Pâques sous son nom hébreu ?

3° Pourquoi lit-on au psaume CXV : *calicem salutaris*, au lieu de *salutarem* ou *salutis ?*

R. — Ad I. Notre correspondant voudrait savoir par qui S. Paul a été fait prêtre, évêque et apôtre et si ce fut par S. Pierre. Cherchons donc. S. Paul nous informe dans son Epître aux Galates, écrite pendant sa 3e mission (vers 53-54), que jusqu'à cette date il a rencontré S. Pierre trois fois seulement.

1° En effet, aussitôt après sa conversion qui eut lieu vers 33, S. Paul se garda bien de venir voir les Apôtres. « Aussitôt, dit-il [1], je ne consultai ni la chair ni le sang, et je ne montai point à Jérusalem auprès de ceux qui étaient apôtres avant moi, mais j'allai en Arabie et je revins de nouveau à Damas. Ensuite, après trois années je montai à Jérusalem pour m'entretenir avec Céphas et je restai quinze jours auprès de lui ; mais je ne vis aucun autre des Apôtres, sinon Jacques, le frère du Seigneur. » Ainsi c'est seulement au bout de trois ans que Paul a vu Céphas (ou Pierre) pour la première fois ; ιστορησαι Κηφαν. « Ιστορησαι, dit le P. Lagrange, ne veut pas dire « s'informer auprès d'une personne, » mais c'est plus que « voir » : c'est faire la connaissance directe d'une personne importante... Le terme vient probablement des visites rendues aux lieux et villes illustres qui avaient le caractère d'un hommage. Paul rend donc hommage à l'autorité que Pierre exerçait sur la primitive Eglise, sans lui faire honneur de sa propre connaissance de l'Evangile. Et en effet il n'aurait pu s'informer auprès de Pierre, puisqu'il n'est resté que quinze jours auprès de lui, προς αυτον. A la rigueur, en quinze jours, on eût pu régler bien des questions ; mais il ressort de tout le récit qu'elles ne furent même pas posées. » Paul donc, s'il fit connaissance de Pierre, ne lui demanda rien, ni doctrine, ni mission, ni sacerdoce. Il l'affirme, il l'atteste avec serment : « Ce que je vous écris là, c'est devant Dieu, je ne mens pas. » (Gal., I, 20).

2° « Ensuite, continue S. Paul (Gal., II, 1 et suiv.), après quatorze années je montai de nouveau à Jérusalem, avec Barnabé, emmenant aussi Tite avec moi. Or j'y montai d'après une révélation. » D'après une révélation : on voit donc que S. Paul ne reçut aucune convocation de la part de l'Eglise-mère. S'il monta à Jérusalem, ce fut sur un ordre de Dieu, compatible d'ailleurs avec les contingences que relatent les Actes, XV, 2. Naturellement cette fois Paul n'avait à demander à Pierre aucune mission, puisqu'il exerçait l'apostolat depuis plusieurs années. Qu'allait-il faire ? Si, comme le veut l'accord presque unanime des commentateurs catholiques, ce voyage coïncide avec le Concile de Jérusalem vers l'an 50, Paul allait faire définir la liberté des Gentils à l'égard de la Loi mosaïque. Mais il avait un autre but : « Je leur exposai l'évangile que je prêche parmi les Gentils, en prenant à part les notables, (pour savoir) si je ne courais pas ou si je n'avais pas couru en vain ? » Que veut-il dire ? Cette parole exprimerait-elle l'angoisse d'un homme mal assuré de sa doctrine s'il n'a pas l'assentiment des autres apôtres ? Tertullien le pensait, mais son exégèse a contre elle le contexte. Paul n'avait aucun doute sur la véracité d'un évangile qu'il avait appris « par une révélation de J.-C. » (Gal., I, 12). Craignait-il « de se heurter, s'il n'obtenait l'assentiment des notables, à une hostilité fatale à ses efforts présents et même destructrice des résultats obtenus ? » (P. Lagrange, p. 27). Mais comment aurait-il eu cette crainte, lui qui, de fait, avait partout fondé des communautés et était sûr de prêcher l'Evangile du Seigneur ? Non, il n'avait ni crainte ni angoisse ; il trouvait seulement que le temps était venu, comme nous le disions plus haut, de faire définir la liberté des Gentils et apparaître aux yeux de tous l'authenticité de sa prédication. De fait les « notables, » c'est-à-dire Pierre, Jacques et Jean, ne lui imposèrent nullement de faire circoncire Tite bien qu'il

[1] Gal . I, 1e-19 (trad. Lagrange).

fût Gentil, mais ils lui donnèrent la main ; c'était authentifier son évangile et traiter Paul en apôtre ; c'était constater son apostolat, ce n'était pas le lui conférer.

A plus forte raison Paul n'a-t-il rien reçu de Pierre quand celui-ci vint à Antioche et que Paul « lui résista en face. » Il n'avait rien à recevoir de lui puisque, nous venons de le voir, il était déjà en possession de son apostolat. Par contre, il n'a nullement, en cette circonstance, combattu l'apostolat de Pierre ni affirmé la prééminence du sien. Mais, comme le montre le P. Cornély, cette circonstance lui a fourni « l'occasion de démontrer qu'il n'avait pas seulement été reconnu dans le concile l'égal des Apôtres, mais qu'il s'était comporté en égal avec le Prince des apôtres lui-même, égal dans l'apostolat. » Il ne niait pas pour autant la primauté de Pierre, bien au contraire ; s'il lui résista, c'est que Pierre était investi de l'autorité, c'est qu'il avait sur les fidèles un tel ascendant que sa façon d'agir était un exemple déterminant. Or elle était une dérogation à un principe posé par Pierre lui-même. Les intentions du Prince des apôtres étaient excellentes ; mais cette « dissimulation » déconcertait les Gentils et les obligeait pratiquement à judaïser. Paul, qui était à un titre spécial l'Apôtre des Gentils, voyant le péril, intervint avec sa netteté habituelle. Il intervint parce qu'il était apôtre ; il intervint, non pour combattre l'apostolat et la primauté de Pierre, mais précisément parce que cette primauté s'imposant à tous, la façon d'agir de Pierre présentait de sérieux inconvénients.

3° Donc Paul n'a rien demandé ni reçu lors de sa première entrevue avec S. Pierre. Lors de sa seconde entrevue il exerçait depuis longtemps cet apostolat dont il s'agit de fixer chronologiquement l'origine. Or, entre la première et la seconde entrevue de Pierre et de Paul, s'est accompli le fait raconté par les Actes (XIII, 13). Nous citons (trad. Jacquier) : « Or il y avait à Antioche, dans l'église qui était (là), des prophètes et des docteurs : Barnabé, Siméon appelé Niger, Lucius le cyrénéen, Manahen, frère de lait d'Hérode le Tétrarque, et Saul. Comme ils célébraient le service (public) au Seigneur et qu'ils jeûnaient, l'Esprit-Saint dit : Mettez-moi à part (séparez-moi) Barnabé et Saul pour l'œuvre à laquelle je les ai appelés. Alors, ayant jeûné et prié et leur ayant imposé les mains, ils les congédièrent. »

Donc il y avait à Antioche des prophètes et des docteurs. S. Paul nous dit que « Dieu a placé dans l'Eglise en premier lieu les apôtres, en second lieu les prophètes, en troisième lieu les docteurs. » (Eph. IV, 11). Les apôtres étant itinérants par fonction, S. Luc n'avait pas à les compter dans la hiérarchie fixe de l'Eglise d'Antioche. Les prophètes enseignaient, mais sous l'impulsion directe de l'Esprit-Saint. Les docteurs enseignaient aussi la doctrine révélée, mais sans être directement sous l'inspiration de l'Esprit-Saint. D'ailleurs il arrivait souvent que le même personnage était à la fois prophète et docteur. Dans sa I Cor., XIV, 6, Paul se donne comme prophète et il était au moins docteur selon le texte des Actes cité plus haut. Ces cinq prophètes et docteurs remplissaient leurs fonctions religieuses, « leur liturgie, » dit S. Luc. Ce mot, qui désignait, dans l'A. T., le service cultuel au Temple, fut appliqué aux exercices religieux des communautés chrétiennes. Ils exerçaient donc leur ministère au milieu de leurs frères quand le Saint-Esprit fit entendre par l'un d'eux ces paroles : « Mettez-moi à part Barnabé et Saul pour l'œuvre à laquelle je les ai appelés. » Il s'agissait de quitter Antioche et de partir en mission. Après avoir jeûné et prié, on imposa les mains aux deux élus et on les laissa partir.

Que signifiait cette imposition des mains ? Deux opinions sont en présence. La première suppose qu'il s'agit ici de consécration épiscopale conférée à Barnabé et à Paul par les prophètes et les docteurs. C'est le sentiment de S. Jean Chrysostome et de S. Léon le Grand et, après eux, de Salmeron, Cornelius a Lapide, Döllinger, Patrizzi, Kaulen... etc. A l'article *Evêque* du *Dict. de Théologie,* le P. Prat a indiqué qu'il était permis de voir ici « une consécration épiscopale » (col. 1684), et il le redit dans son *Saint Paul* : « Il nous sera bien permis, avec S. Jean Chrysostome, de voir dans cette imposition solennelle des mains, accomplie au milieu des jeûnes et des prières publiques, l'investiture conférant aux deux apôtres le pouvoir de l'Ordre qui leur était nécessaire pour fonder des églises et ordonner des prêtres, comme ils vont le faire dès ce premier voyage » (p. 38).

Mais cette opinion est-elle générale ? Non. Il en est une seconde qui, avec Suarez et Estius, veut voir dans cette imposition des mains une intercession en faveur de Barnabé et de Saul. Tout d'abord elle pense que l'exégèse de S. Jean Chrysostome sur ce passage manque de netteté. Elle constate aussi que, dans l'histoire, l'imposition des mains a différents sens : elle est sans doute et fréquemment un geste sacramentel, elle est aussi un geste de guérison et parfois de simple bénédiction [1]. Ne lit-on pas, dans les Synoptiques, qu'on apportait à N.-S. des enfants pour qu'il leur imposât les mains ? (Mt., XIX, 13-16). Et de fait il leur imposait les mains et en leur imposant les mains il les bénissait. Or c'est bien là, semble-t-il, le sens de l'imposition des mains faite à Paul et à Barnabé. Nous le savons par le contexte et en particulier par le ℣ 26 du chap. XIV. Nous y lisons en effet que, leur mission terminée, Paul et Barnabé revinrent à Antioche, « d'où ils avaient été remis (recommandés) à la grâce de Dieu pour l'œuvre qu'ils avaient accomplie. » Ainsi l'imposition des mains qu'on avait faite sur eux était un geste de recommandation à la grâce de Dieu pour l'œuvre qu'ils avaient à accomplir.

4° Et il nous semble évident qu'elle ne pouvait être autre chose. Voici pourquoi. Si S. Paul avait

[1] *Dict. de Théol.*, v° *Imp. des mains*, t. VII, col. 1303 sq.

reçu des prophètes et des docteurs d'Antioche le sacerdoce ou l'apostolat, aurait-il pu prendre avec assurance au début de son épître aux Galates le titre d' « Apostolus non ab homine, neque per hominem » ? Evidemment non, puisqu'il aurait reçu cet apostolat, en tout ou en partie, même pas des grands apôtres, mais de simples prophètes et docteurs. Or de cela Paul ne veut entendre parler à aucun prix. Il est apôtre au sens strict, comme les grands apôtres, comme les « Douze. » Quelles conditions sont donc requises pour être apôtre au sens strict ? Il y en a deux qui nous sont indiquées au livre des Actes, lors du remplacement de Judas l'Iscariote par Mathias. Le futur apôtre, dit S. Pierre, sera choisi parmi les hommes qui ont vu et entendu le Christ durant sa vie publique. (Act., I, 21). Et pourquoi ? Parce qu'il devra être, comme les autres apôtres, témoin du Christ, selon cette parole de N.-S. : « Et eritis mihi testes. » (Act., I, 8). Et voilà la première condition, avoir vu et entendu le Christ. Voici la seconde : elle ressort de la prière que l'Eglise adresse au Seigneur quand elle est en présence des deux hommes qui réalisent la première condition exigée, « Joseph, qui vocabatur Barsabas, qui cognominatus est Justus, et Mathiam. » Que dit l'Eglise ? « Seigneur, vous qui connaissez les cœurs de tous les hommes, montrez-nous celui des deux que vous avez choisi pour remplacer Judas. » Alors on tira au sort et Mathias fut désigné. Ce tirage au sort fut une consultation de Dieu, le résultat fut considéré comme une désignation divine, un appel divin, une répétition du « Veni, sequere me » par lequel N.-S. avait choisi les « Douze. »

Or Paul réalise bien ces deux conditions. « N'ai-je pas vu le Seigneur J.-C. ? » dit-il aux Corinthiens (I Cor., IX, 1). Il l'a vu sur le chemin de Damas et N.-S. lui promit ce jour-là de lui apparaître encore, ce qu'il dut faire souvent durant les trois années qu'il passa dans le désert d'Arabie. En ces entrevues Paul apprenait du Divin Maître ce qu'il devait enseigner aux hommes. Car en même temps qu'il vit le Christ, qu'il fut instruit par lui, il reçut de lui la mission de prêcher : « Je t'ai enlevé du milieu du peuple et des gentils, je *t'envoie* pour leur ouvrir les yeux afin qu'ils se tournent des ténèbres à la lumière et de la puissance de Satan à Dieu, pour qu'ils reçoivent par la foi en moi le pardon des péchés et l'héritage avec les sanctifiés. » (Act., XXVI, 16 et suiv.). S. Paul, ayant vu le Christ et reçu directement de lui mission de le prêcher, était vraiment apôtre au sens strict et il pouvait dire aux Galates : « Evangelium, quod evangelizatum est a me, quia non est secundum hominem : neque enim ego ab homine accepi illud, neque didici, sed per revelationem Jesu Christi. » (Gal., I, 11-12).

Mais qu'a-t-il reçu en recevant directement son apostolat du Christ ? Un triple pouvoir : le pouvoir d'enseigner, celui de gouverner, celui de sanctifier ; et il serait facile de montrer que S. Paul a exercé ces trois pouvoirs et qu'à l'instar des « Douze » il a eu le privilège de la juridiction universelle. Il est donc inutile de chercher par qui S. Paul a été fait prêtre ou évêque. Le sacerdoce faisant partie essentielle de l'apostolat, il l'a reçu en même temps que lui. Et il est arrivé à Paul ce qui est arrivé à Mathias ; quand le sort, expression de la volonté divine, l'eut désigné, les Onze ne lui imposèrent nullement les mains, mais, dit le texte, « cecidit sors super Mathiam et annumeratus est cum undecim Apostolis. » (Act. I, 26). Mathias, indiqué par Dieu, reçut directement et sans aucun rite les pouvoirs apostoliques, et pouvait entrer de plain-pied dans le Collège apostolique ; ainsi en fut-il de S. Paul au jour où le Seigneur lui confia l'apostolat des Gentils.

Ad II. La fête de la Pentecôte avait en hébreu plusieurs noms. En Exode, XXIII, 16, elle est appelée « *fête de la moisson et des prémices, solemnitas messis primitivorum* » ; en Ex. XXXIV, 22, « *fête des semaines, solemnitas hebdomadarum* » ; en Nombr. XXVIII, 26, revient l'expression « *jour des prémices, dies primitivorum.* » Ces diverses expressions nous donnent le sens et la date de cette solennité. Le sens : elle avait un caractère nettement agricole ; c'était la fête de la moisson ou plus précisément la fête de la moisson du blé. Il y avait en effet deux moissons : celle de l'orge qui mûrissait avant le blé et dont on offrait les prémices à Pâques, et celle, plus tardive, du blé dont on offrait les prémices le jour de la Pentecôte, « dies primitivorum, quando offeretis novas fruges Domino ; » de fait le rituel de la fête comportait l'offrande de deux pains du froment nouveau. La Pentecôte, qui terminait la période de la moisson, s'appelait pour cela « fête de la moisson, » et l'on vient de dire dans quel sens elle s'appelait « fête des prémices. »

Mais l'expression « fête des semaines » indique le rapport chronologique de cette fête avec celle de Pâques. Le Deutéronome, XVI, 9-12, qui la reprend après l'Exode, XXXIV, 22, indique qu'il faudra compter sept semaines à partir du moment où la faucille sera mise dans les orges. Le Lévitique dit la même chose en précisant le point de départ (Lév., XXIII, 15) : à partir du lendemain du sabbat de la Pâque, où l'on avait offert la gerbe nouvelle (d'orge), on comptait sept semaines entières, c'est-à-dire *cinquante jours* jusqu'au lendemain du septième sabbat.

Dans la suite des âges les Juifs appelèrent la fête plus communément *aséret, asarta*, ασαρθα, « nom qui signifie Pentecôte, » dit Josèphe [1]. A vrai dire, ce mot vient de *asar* qui veut dire « clore » ou « rassembler, » d'où le sens de « clôture » ou d'« assemblée » donné par les Septante ou la Vulgate au mot *aseret* quand ils le rencontrent. Les docteurs juifs qui se servent de ce mot pour désigner la Pentecôte lui donnent plus particulièrement le sens de « clôture, » puisque la Pentecôte « clôturait » le temps de la Pâque et de la moisson.

[1] Ant. jud., III, x, 6.

Mais de ces différents noms aucun n'a duré. C'est l'adjectif grec « πεντηκοστος, » féminin πεντηκοστη (ημερα), qui, baptisé en *Pentecoste*, est devenu un nom propre latin et français désignant la grande fête des moissons. Comment cela s'est-il fait ?

Rappelons-nous que dans le Lévit., XXIII, 15, le mot πεντηκοντα, cinquante, est employé pour compter les jours qui doivent s'écouler entre la fête de Pâques et la fête de la moisson. Πεντηκοντα est un nombre cardinal. Or voici que dans le Livre de Tobie, II, 1, nous rencontrons pour la première fois le mot πεντηκοστη appliqué à la fête de la moisson. Pour être précis disons que, seul, le texte grec de Tobie contient ce mot ; ni le texte hébreu, ni le texte latin ne l'ont à ce passage. La Vulgate dit simplement : « Post hæc vero, cum esset *dies festus* Domini ; » le texte B (Vaticanus) porte : εν τη πεντηκοστη εορτη ; le Sinaïticus : εν τη πεντηκοστη της εορτης ημων. Ainsi, dans Tobie, apparaît le mot πεντηκοστη ; mais il est encore, du moins en B, employé comme adjectif. Au contraire, dans II Mach.. XII, 32, dont l'original, on le sait, a été écrit en grec, le mot Πεντηκοστη est pris nettement comme nom propre : « Μετα την λεγομενην Πεντηκοστην, après ladite Pentecôte. » Dès lors le mot πεντηκοστη étant devenu nom propre, ne pouvait manquer d'être transféré tel quel dans les traductions latine et française. Le mot latin « Pentecoste, pentecostes » employé par Tertullien *(Idol*, 14) et par les versions latines, le mot français « Pentecôte » ne sont autre chose que *l'adjectif grec* πεντηκοστη *devenu* NOM PROPRE *en grec.*

La fête de Pâques en revanche nous est parvenue sous son nom hébreu. Le mot « Pâques, » en latin *Pascha,* en grec πασχα, vient du mot *pésakh,* issu du radical *pâsakh,* « passer. » En judéo-araméen, il prend la forme « paskha » que rendent fidèlement le latin et le grec. Le mot hébreu signifie « passage, » mais en hébreu même il signifia « le passage du Seigneur » épargnant les Hébreux, au moment de la dixième plaie d'Egypte. Il fut donc, en hébreu même, employé comme nom propre et dès lors il devait être transféré tel quel dans les diverses traductions de la Bible. « Pésakh hû la-Yehovâh, πασχα εστι κυριου, est enim Phase[1] (id est transitus) Domini, » dit la Vulgate, Ex. XII, 21. Le mot *Pâques* signifia donc le *passage* du Seigneur, non celui qui châtia les Egyptiens, mais celui qui épargna les Hébreux. Subsidiairement il désigna le passage de l'Egypte au désert, de la servitude à la liberté. Puis il s'appliqua à la fête qui célébrait le souvenir de ce passage et à l'agneau qu'on y mangeait.

Mais la sortie d'Egypte eut lieu au mois d'Abib (des épis). A cette époque commençait la moisson de l'orge que l'on célébrait par l'offrande religieuse des prémices le premier des cinquante jours que devait clôturer la fête de la Pentecôte ; cette cérémonie religieuse coïncidant avec la fête de Pâques lui fut rattachée. La fête de Pâques fut aussi appelée « fête des azymes ou des pains sans levain. » Pendant les sept jours que durait la fête, l'Israëlite ne devait manger que du pain sans levain. On a discuté sur l'origine de ce rite, il semble qu'il a été institué en souvenir de ce qui se passa au moment de l'exode. Les Hébreux, en effet, dès qu'ils le purent, firent cuire en galettes non levées la pâte qu'ils avaient emportée d'Egypte ; « cette pâte était sans levain parce qu'ils avaient été chassés d'Egypte sans pouvoir tarder, ni prendre de provisions avec eux. » (Ex., XII, 37-39).

Ad III. Oui, pourquoi ? L'hébreu dit en effet : « Je lèverai la coupe des délivrances » (kîs-yeshouôt) ; le grec dit : ποτηριον σωτηριου ληψομαι. En hébreu, le mot délivrance, « salut, » est bien un substantif. Qu'est donc le mot « σωτηριου » ? Il peut venir de σωτηριος, ος, ον, et alors il est un adjectif. Mais il peut être aussi le génitif de το σωτηριον ; ajoutons que ce mot n'est autre que le neutre de σωτηριος, pris substantivement ; il signifie « moyen de salut, de délivrance, » et par extension « salut, délivrance, guérison. » C'est bien dans ce sens qu'il faut prendre le ποτηριον σωτηριου du Ps. CXV.

Mais pourquoi, en latin, n'avoir pas dit « calicem salutarem » ou « calicem salutis » ? Tout simplement parce qu'on a fait en latin ce qui avait été fait en grec : on a pris substantivement le neutre *salutare* de l'adjectif *salutaris* et on lui a donné le sens de « salut. » Tertullien, dans son *De resurrectione carnis,* LIX, emploie ce mot. Les premiers traducteurs latins de la Bible l'emploient aussi. S. Jérôme, le trouvant dans les versions italiques, le conserve. Voilà pourquoi nous lisons en S. Luc II, 30 : « Quia viderunt oculi mei salutare tuum ; » III, 6 : « Et videbit omnis caro salutare Dei ; » Act., XXVIII, 28 : « Notum ergo sit vobis, quoniam Gentibus missum est hoc salutare Dei, et ipsi audient. » Voilà pourquoi aussi S. Jérôme conserve le mot *salutaris,* génitif de « *salutare,* salut » dans ses deux recensions du Psautier, et dans sa traduction du Psautier sur l'hébreu.

Mais que signifie cette expression « calice du salut » ? Pour les uns, le calice serait le sort réservé à quelqu'un par la volonté divine, comme au Ps. XV, 5, et ils traduisent : « Je recevrai le calice du salut, c'est-à-dire le salut que Dieu me donnera. » Les autres, tenant compte du sens général du Ps. CXIV-CXV, qui est un psaume d'action de grâces, tenant compte aussi du parallélisme, veulent que ce calice soit celui de la reconnaissance. Ce serait une allusion aux festins solennels, comme celui de la Pâque où le président de la table présentait trois coupes dont la dernière était celle de la bénédiction et de l'action de grâces. Et ce sens convient tout à fait à l'usage que l'Eglise fait de ce verset dans l'Office du T. S. Sacrement.

---

[1] Notons que dans le Pent., Josué, les Rois, les Paral., la Vulgate rend pésakh par *Phase ;* dans Esdras, Ezéchiel et tout le N. T., par *Pascha.*

Q. — Par testament remis au notaire plusieurs années avant sa mort, Augustin demande formellement que son service funèbre soit célébré à une heure déterminée dans l'église de B. Les héritiers n'habitant point le pays, le testament n'est ouvert qu'après les funérailles. Celles-ci furent célébrées à D., dans l'église paroissiale du défunt.

Le curé de D. est irréprochable. Mais n'est-il point tenu à la *quarte funéraire*, can. 1236 ?

Non, disent les uns, car il était de bonne foi.

Si, disent les autres, car les droits de l'église choisie sont incontestables, et si l'on poussait les choses à l'extrême, rien ne reviendrait à D., que la quarte qu'il aurait touchée si le testament avait été ouvert 24 heures plus tôt.

Que pense l'*Ami* de ce cas et de ces raisons ? Le cas est réellement arrivé, et n'est point composé à dessein d'exercer la sagacité des rédacteurs de l'*Ami*.

R. — Le cas est fort simple. La *quarta* n'est due, de par les termes mêmes de ce can. 1236 que vous invoquez, que par toute église qui fait les funérailles et qui est *autre que l'église paroissiale* du défunt. Elle est tout entière au profit de l'église paroissiale, et n'est jamais due qu'à elle.

Ce serait le renversement de toutes les notions sur le point que de raisonner sur une *quarta* qui serait due PAR l'église paroissiale. Comme toute personne, soit individuelle, soit morale, l'église paroissiale peut bien contracter une dette, mais cette dette de la *quarta*, JAMAIS. S'il s'agit de *quarta*, elle y a droit (sauf quelques cas que nous avons spécifiés : cf. *Ami* 1923, p. 445 ; 1926, p. 631 et suiv., et vous trouverez là d'autres références ; cf. *erratum*, p. 704), mais personne n'a jamais le droit de l'exiger d'elle.

La bonne foi ne fait absolument rien à la chose. Fût-on de bonne foi ou non, un point est certain avant toute autre discussion : c'est que, si l'on n'est pas l'église paroissiale, on doit la *quarta* à l'église paroissiale, sauf les cas prévus par le droit.

L'argument *des autres* ne tient en aucune de ses parties. L'église choisie n'a aucun droit, comme nous l'allons montrer. Et si le testament avait été ouvert avant les funérailles, ce ne serait pas pousser les choses à l'extrême que de ne rien laisser à D. que la *quarta* ce serait tout simplement appliquer le droit. Si le testament avait été ouvert avant ces funérailles, l'église choisie aurait fait les funérailles, et le curé de D. aurait eu la *quarta*. C'est la loi, et ce n'est jamais pousser les choses à l'extrême que d'observer la loi, c'est au contraire prendre la voie la plus simple et la plus normale. De plus, le curé de D., si le défunt est mort dans sa paroisse (ce qui paraît le cas, bien que le point ne soit pas expressément spécifié), devait faire la levée du corps et, sous la croix de l'église choisie, l'accompagner à cette église : voilà donc des émoluments qui lui reviendraient encore, sans aucunement pousser les choses à l'extrême, mais par la seule application de la loi.

Qu'en est-il donc du cas ? Comme vous le dites, le curé de D. est absolument irréprochable. Il a accompli son devoir. Il a usé de ses droits. Il ne doit rien à personne.

Nous n'avons, sans entrer dans les détails plusieurs fois exposés, qu'à rappeler les principes. Le curé de la paroisse a non seulement le droit, mais le devoir de faire les funérailles de ses paroissiens. Il a à cela ***intentio in jure fundata***. Par conséquent tout droit opposé au sien devra être prouvé, et dans toutes les rigueurs du droit. Toute exception à l'exercice de ce droit devra être l'objet de la même preuve rigoureuse.

Jusqu'au moment où la preuve du droit contraire à celui du curé aura été faite, le droit du curé demeurera. A plus forte raison ce droit demeurera-t-il si l'existence, même prétendue, d'un droit contraire, n'est pas signifiée au curé.

Or, dans le cas, on se trouve en face d'une élection de sépulture qui n'est établie que lorsque le curé, régulièrement, sans fraude aucune, a exercé son droit strict. Jusqu'au moment où l'élection de sépulture a été connue, le droit du curé pouvait s'exercer. Lorsque l'élection a été connue, ses effets juridiques étaient matériellement impossibles, puisque les funérailles étaient faites.

Le curé n'a pas agi en fraude, cela ressort bien de la façon dont le cas est posé, et de la qualité d'irréprochable, de l'état de bonne foi qui lui sont reconnus.

Personne n'a donc rien à lui réclamer.

Si le curé n'avait pas été de bonne foi, si quelqu'un lui avait dit : « Je sais que le testament fait une élection de sépulture, » ou seulement : « M. X. a laissé un testament, et d'après ses intentions manifestées, ce testament doit avoir indiqué le lieu de sa sépulture, et ce n'est pas D., etc., » et que, *pour éviter les effets de cette même élection de sépulture*, le curé se fût hâté d' « enterrer ce mort au plus vite, » ce ne serait pas la même chose. Il serait répréhensible, et pourrait être condamné à rendre à B. tous les fruits irrégulièrement perçus, sauf cependant dans le cas où il n'aurait pas été possible, en raison de la loi civile par exemple, d'attendre l'ouverture du testament.

Les droits de personne n'étant établis en face et à l'encontre de ceux du curé, le curé a exercé les siens, et il a agi selon le droit, sans fraude aucune. Il ne doit rien à personne.

L'église de B. a perdu dans l'affaire. C'est incontestable. Mais à qui s'en prendre ? Aux circonstances. Mais assurément pas au curé, qui, nous ne pouvons que toujours le répéter, a usé de ses droits, a accompli son devoir.

La morale de cette histoire, c'est sans nul doute qu'il ne faut pas trop compter sur son testament, si l'on veut assurer son élection de sépulture. Il sera prudent de la manifester autrement. Nul ne sait si son testament sera ouvert avant que ses funérailles soient célébrées.

Q. — Je suis pleinement d'accord avec vous au sujet de l'obligation canonique (can. 566, § 1 ; 526) de permettre aux novices comme aux religieuses professes de voter pour le maintien du confesseur ordinaire qui a terminé son triennat. Le Code le dit, il n'y a qu'à s'incliner.

Mais je ne puis comprendre l'insistance de l'*Ami* sur le motif, qu'il trouve identique pour les novices et les professes. Jamais en effet les novices ne font plus de 3 ans de postulat-noviciat, et le changement de confesseur ordinaire a donc lieu automatiquement, non par son départ, mais par celui des novices.

Ce motif se vérifie plus facilement pour les novices-professes, dont les premiers vœux peuvent être prorogés, au cas où elles demeureront ensemble dans une même communauté (ce qui semble bien extraordinaire). Si en effet elles sont versées avec les autres professes, l'application du can. 526 devient normale.

Je suis donc disposé à obéir tout à fait au can. 526 (je suis aumônier de noviciat), mais je demeure curieux de connaître le vrai motif.

R. — Vous êtes confesseur d'un noviciat, et d'un noviciat, à ce qu'il paraît, séparé des professes, donc constitué suivant les désirs du législateur exprimés au can. 564, § 1, et c'est parfait. Vous ne confessez que les novices, et sans doute les postulantes, et par conséquent vous ne confessez pas ces postulantes et novices devenues professes. Vous ne confessez donc pas les mêmes religieuses plus de trois ans de suite. Parfait encore.

Vous êtes confesseur d'un noviciat, dans une religion où, même s'il y a quelque accroc, nous voulons dire si les postulantes se voient imposer quelques mois d'épreuve de plus, même si les novices doivent faire quelques mois, même les six possibles, de noviciat de plus, le total ne dépasse pas trois ans. Parfait encore.

Dans ce cas, votre situation est très claire et absolument simple : vous ne confessez jamais les mêmes religieuses, ou novices, plus de trois ans ; vous n'êtes donc pas soumis au can. 526. Ce canon n'interdit pas de confesser DES religieuses, et le can. 566, § 1, DES novices, pendant plus de trois ans, mais de confesser LES MÊMES religieuses ou novices pendant plus de trois ans. On peut confesser des religieuses pendant vingt, trente, quarante ans... mais PAS LES MÊMES, *sans interruption,* plus de trois ans de suite, ou de six ans, avec le vote du can. 526.

Vos novices disparaissant avant les trois ans, vous n'avez pas à vous préoccuper du can. 526, ou 566 § 1. Votre cas est plus simple.

Mais que ne le disiez-vous ?

Maintenant que vous avez pour votre cas une satisfaction qu'il ne nous aurait coûté en rien de vous donner du premier coup, croyez-le bien, voici qui va vous faire comprendre ce que vous appelez *notre insistance sur le motif.*

C'est que tous les cas ne sont pas, il s'en faut, semblables au vôtre, et aussi simples dans la pratique. Or si on nous demande et si nous entreprenons d'interpréter un canon, nous devons voir la généralité des cas, et ne pas nous occuper précisément des cas où le canon à interpréter n'a rien à voir.

Il est évident que si le postulat et le noviciat ne durent *jamais* plus de six mois, et si le noviciat est *toujours et partout* séparé de la maison des professes, au point qu'il y a *deux confesseurs ordinaires distincts* si *jamais* les novices, leur noviciat fini, ne se confessent comme professes *au même confesseur ordinaire qu'elles ont eu comme novices,* ou du moins trois ans de suite, le can. 526, pas plus que le can. 566 § 1, ne s'appliquera *jamais* non plus. Que le can. 526 ne s'applique jamais à des novices, ce ne serait pas, *théoriquement,* insoutenable, parce qu'il resterait encore les professes à qui il s'appliquerait, ce qui suffirait à ce résultat que la loi de ce canon n'eût pas été inutile, et ne serait pas ce qu'on appelle à Rome *un coup d'épée dans le Tibre*

Il resterait le can. 566 § 1, et ce serait matière à faire réfléchir.

Dans la réalité, les choses ne vont pas si simplement, ou mieux, de la même manière que chez vous.

Le temps normal du postulat est de six mois, can. 539 § 1. Le supérieur majeur peut le proroger de la même durée, *ibid.,* § 2. Voilà déjà un an. Il y a des religions où la durée normale du postulat est d'un an, pour les converses par exemple, et le canon cité n'y fait pas d'inconvénient. Avec la prorogation — cela arrive — voilà un an et demi. Mais il y a des religions où le postulat est de *trois ans.* Voilà déjà trois ans et demi dans les possibilités.

Ce postulat de trois ans vous étonne peut-être, mais il existe. Récemment, des Ordres ont obtenu d'avoir des tourières, à l'extérieur, qui seront de véritables religieuses, agrégées à l'Ordre des moniales, et ces tourières se voient imposer *trois ans de postulat* et *deux ans de noviciat.* Cela fait bien cinq. Cela amènera parfois un postulat-noviciat de six ans, et le tout, ainsi que la vie de profession qui suivra, se passera dans la même et unique maison religieuse.

Nous n'avons pas besoin de vous dire, cher confrère, ce que devient votre affirmation péremptoire : « JAMAIS *en effet les novices ne font plus de trois ans de postulat-noviciat.* »

Ajoutez à cela les cas où les novices deviennent professes dans la même maison religieuse où elles ont fait leur postulat-noviciat, même de six ans. Voilà un cas qui ne ressemble pas du tout au vôtre. *Ce qui semble bien extraordinaire,* dites-vous avec confiance. Mais pensez-vous donc que chez les Bénédictines, les Clarisses, les Carmélites, et un grand nombre de moniales, habitant des monastères *sui juris,* le postulat et le noviciat se fassent ailleurs que dans la maison où la novice deviendra professe ? Mais un noviciat fait ailleurs ne serait même pas valide, au terme même des Constitutions ! Mais pour ce motif, celles qui changent de monastère, le noviciat fini, et avant la profession, même restant dans l'Ordre, recommencent le noviciat !

Autant de questions dont vous ne vous préoccupez pas, par le motif que vous ignorez sans doute qu'elles se posent. Le législateur ne l'ignore pas, et ceux qui interprètent les canons non plus.

Cela doit vous expliquer notre *insistance sur le motif.* N'en cherchez et ne nous en demandez

pas d'autre, il n'y en a pas. Mais nous espérons maintenant que vous serez tout à fait d'accord avec nous, et que vous ne déclarerez plus ce motif inexistant.

LITURGIE

Q. — Au Commun des saints, dans le Missel, la messe *Cognovi*, pour une sainte femme qui n'est ni vierge ni martyre, se présente avec une double épître, savoir : 1° l'épître *Mulierem fortem*, tirée du livre des Proverbes et insérée à sa place normale dans le corps de cette messe ; 2° l'épître *Carissime, viduas honora*, empruntée à l'épître de S. Paul à Timothée et placée seulement à la suite de la même messe, sous la rubrique : *Item alia epistola pro vidua*.

Comment entendre cette dernière rubrique ? Est-ce à dire que pour une veuve pour laquelle il n'y a dans le Missel, au Propre des Saints, qu'un simple renvoi à la messe *Cognovi*, du Commun, sans autre désignation de l'épître à lire, on ait le choix entre l'une ou l'autre des épîtres susdites, ou qu'au contraire il faille prendre invariablement la seconde de ces épîtres : *Carissime, viduas honora ?*

R. — Chaque fois que, pour la messe de la fête d'une sainte veuve, on trouve dans le sanctoral du Missel un simple renvoi à la messe *Cognovi*, du commun, sans aucune spécification de l'épître à y lire, on doit prendre l'épître *Mulierem fortem*, qui est insérée dans le corps même de ladite messe. On ne lirait l'épître *Carissime, viduas honora* que sur indication expresse soit dudit sanctoral, si la sainte veuve est inscrite au calendrier de l'Eglise universelle, soit de la concession pontificale de la messe, s'il s'agit d'une fête particulière à un diocèse, à une congrégation ou à un institut. (S. R. C., 11 sept. 1841, n. 2839, ad 4).

Or, dans le sanctoral du Missel, l'épître *Carissime, viduas honora* n'est expressément indiquée que pour la messe de Ste Monique (4 mai) et pour celle de Ste Brigitte (8 octobre). Il faut donc, pour toutes les autres saintes veuves, — v. g. pour Ste Françoise Romaine (9 mars), Ste Marguerite d'Ecosse (10 juin), Ste Elisabeth de Portugal (8 juillet), Ste Jeanne-Françoise Frémiot de Chantal (21 août), etc., — lire l'épître *Mulierem fortem*. C'est encore celle-ci que comportent chez nous les messes de Ste Clotilde (3 juin) et de Ste Radegonde (13 août).

Il est d'ailleurs aisé de se rendre compte que, pour chacune de ces saintes, le texte officiellement choisi est celui qui convient le mieux à son genre de vie et de sainteté. « L'éloge de la femme forte qui termine le livre des Proverbes, écrit Dom Baudot [1], convient admirablement aux femmes qui se sont sanctifiées dans l'état du mariage ; aucun des devoirs de famille n'a été négligé par elles, leur premier soin a été de sanctifier l'époux par toutes les marques du dévouement ; cependant, en raison de la crainte de Dieu, tout a été subordonné au désir de plaire au Seigneur. — Le Seigneur a-t-il ménagé à sa fidèle servante des années de veuvage ? C'est S. Paul qui trace dans ce cas le programme de sanctification pour une sainte veuve. Celle-ci doit se considérer comme liée vis-à-vis de ses enfants ; son devoir est de les élever selon Dieu : on ne saurait être irréprochable ni conserver la foi si l'on ne prend pas soin tout d'abord de sa famille. Ce devoir accompli, la femme veuve pourra s'appliquer aux œuvres de charité que l'Apôtre énumère. »

[1] *Catéchisme liturgique*, t. II, p. 148.

Q. — Au cours d'un récent voyage, j'eus l'occasion de feuilleter l'*Ordo* d'un diocèse étranger. Les premières pages contenaient une foule de renseignements liturgiques, méthodiquement groupés en une sorte de répertoire assez facile à consulter. Ce que je pus alors en parcourir m'intéressa fort.

Or, je tombai par hasard sur des avis relatifs à l'administration du baptême. Il y était dit, entre autres choses, que l'onction de l'huile des catéchumènes doit se faire en dehors de l'enceinte des fonts baptismaux, et que c'est seulement après avoir terminé cette onction et pris l'étole blanche que le prêtre franchit la porte du baptistère.

Ce fut, je l'avoue, une surprise pour moi. Toujours jusqu'alors, comme d'ailleurs tous mes confrères, j'avais cru pouvoir, pour faire cette onction, me tenir tout près des fonts baptismaux, à l'endroit même où quelques instants après je devrais procéder à l'effusion de l'eau sainte sur la tête de l'enfant. M'étais-je donc trompé sur ce point, et me fallait-il désormais réformer en conséquence ma première manière d'agir ?

Qu'en pense l'*Ami ?*

R. — I. Dans les éditions du Rituel romain antérieures à celle de 1925, rien à la vérité, dans les rubriques concernant l'administration du baptême aux enfants, n'indiquait le moment précis de l'entrée du prêtre dans l'enceinte du baptistère [1].

Toutefois, grâce à certaines données fournies par les livres liturgiques eux-mêmes, il était facile d'arriver à déterminer à coup sûr ce moment.

a) D'après le Pontifical *(Pontificalis ritus pro baptismo parvulorum)*, le dernier exorcisme, l'insalivation, le triple renoncement et l'onction de l'huile sainte, qui précèdent de très près le baptême proprement dit, doivent avoir lieu pendant que l'évêque se tient encore en dehors de l'enceinte du baptistère : « priusquam accedat ad baptisterium, terga vertens ad ipsum, *extra cancellos...* ; » et c'est seulement ensuite, après s'être revêtu de l'étole et de la chape blanches, que le prélat pénètre définitivement dans cette enceinte : « ...mox depositis mitra simplici, pluviali et stola violaceis, accipit stolam et pluviale albi coloris, et mitram auriphrygiatam ; *et tunc ingreditur capellam baptisterii...* »

b) Le *Memoriale rituum* (tit. VI, c. II, § V, n. 5-7) contient des prescriptions analogues pour le cas où le célébrant aurait à administrer solennellement le baptême pendant la fonction solennelle du Samedi Saint [2].

[1] Le Rituel (tit. II, c. II, n. 12) indiquait seulement que le prêtre procédait au dernier exorcisme avant d'entrer dans l'enceinte des fonts baptismaux.

[2] On trouve ces prescriptions même dans les éditions anciennes du *Memoriale rituum*.

c) Du reste, même avant 1925, le Rituel (tit. II, c. IV, n. 37) spécifiait pour le baptême des adultes que le catéchumène n'était introduit dans le baptistère qu'après avoir été oint de l'huile sainte.

Aussi la plupart des liturgistes [1] enseignaient-ils déjà que, pour le baptême des enfants, le prêtre ne doit non plus pénétrer dans l'enceinte du baptistère qu'après cette même onction.

Le détail cérémoniel qui, dans l'*Ordo* en cause, a tant surpris notre honorable consultant ne constitue donc pas une innovation.

II. Les rubriques du nouveau Rituel sont venues confirmer, sur le point qui nous occupe, l'enseignement commun des auteurs. Elles marquent expressément pour le baptême des enfants (tit. II, c. II, n. 12-17) que le dernier exorcisme, l'insalivation, le renoncement à Satan et l'onction de l'huile des catéchumènes se font hors de l'enceinte des fonts baptismaux, et que le prêtre ne pénètre dans celle-ci qu'après avoir remplacé par une étole blanche l'étole violette qu'il portait d'abord.

Par conséquent, la règle est maintenant très claire, et chacun est tenu de s'y conformer.

Q. — 1° Je possède une lunule qui n'a pas de verres, et je n'ai pas de custode pour la renfermer quand elle contient la sainte Hostie destinée à être exposée pour les saluts.

Puis-je placer cette lunule à même dans le tabernacle, ou dois-je la mettre dans le ciboire où se trouve la sainte Réserve ? Dans ce dernier cas, n'est-il pas à craindre que quelques parcelles des saintes Hosties conservées dans le ciboire n'adhèrent à la lunule et ne viennent par suite à tomber en dehors du corporal ?

2° S. André est patron de la paroisse. Quand la fête du saint tombe le premier dimanche de l'Avent, doit-elle, même pour cette paroisse, être renvoyée au lendemain ?

Si oui, quand tombe alors le jour octave de la fête patronale ? Est-ce quand même le 7 décembre, comme à l'ordinaire ; ou bien faut-il faire au 8 décembre la commémoraison de ce jour octave ?

R. — Ad I. D'après le *Codex* (can. 1270) et le Rituel (tit. IV, c. I, n. 5), les saintes Hosties que l'on garde dans le tabernacle doivent s'y trouver « in pyxide ex solida decentique materia, eaque munda, et suo operculo *bene clausa.* »

Démunie de disques de verre, la lunule de votre ostensoir ne réalise évidemment pas, quant à la fermeture, toutes les conditions exigées par le droit. Si elle devait être placée directement sur le corporal, il serait inconvenant d'y laisser à demeure la sainte Hostie (cf. S. R. C., 17 févr. 1881, n. 3527) : on ne saurait alors éviter, entre autres dangers, celui de la déperdition de saintes Parcelles.

Il n'y a pas à songer non plus à déposer la lunule elle-même dans un ciboire où se trouverait déjà la sainte Réserve, car le danger serait le même.

[1] Cf. de Herdt, Bourbon, Martinucci, Hægy, Van der Stappen, etc.

En attendant que vous ayez fait l'acquisition d'une custode uniquement destinée à recevoir la lunule de l'ostensoir lorsque celle-ci contient le Saint-Sacrement, il vous faudra, après chaque exposition, retirer la sainte Hostie pour la déposer dans le ciboire. Quant à la lunule, tant qu'elle n'aura pas été dûment purifiée, elle devra être aussi conservée dans le tabernacle. Bien entendu, vous devrez chaque fois vous purifier ensuite les doigts dans le petit vase d'eau *ad hoc.*

Ad II. Si S. André est le patron principal de votre localité ou le titulaire de votre église, il a sans doute droit, en cette qualité, à être célébré par vous sous le rite double de 1re classe avec octave commune. Cela n'empêche pas que, lorsque le premier dimanche de l'Avent tombe le 30 novembre, la fête de S. André le cède, même chez vous, à ce dimanche. D'après les rubriques du Bréviaire, en effet, les dimanches majeurs de 1re classe, — et le premier dimanche de l'Avent en est un, — l'emportent dans l'occurrence, celle-ci fût-elle accidentelle, sur n'importe quelle fête. (Nouv. rubr. du Bréviaire, *Duæ tabellæ*, etc.).

Dans ce cas, la fête de S. André est renvoyée de droit au lundi 1er décembre. (Cf. Nouv. rubr. du Bréviaire, tit. IV, n. 3).

Il ne s'ensuit pas cependant que l'octave de cette fête acquière par là, elle aussi, un droit de translation accidentelle. Même alors, le jour octave de S. André est et demeure fixé au 7 décembre et ne saurait être reculé au 8. *(Ibid.*, n. 8).

Q. — Se trouvant sans vicaire et ayant à faire la sépulture solennelle d'un de ses paroissiens le dimanche de la solennité transférée de S. Pierre et de S. Paul, le curé d'une petite paroisse du voisinage vint la veille chercher pour cela un prêtre dans le collège ecclésiastique où je suis professeur, et s'adressa à moi. J'acceptai d'aller lui rendre le service demandé, et le lendemain je chantai dans son église la messe de *Requiem* pour les funérailles.

A mon retour au collège, un de mes confrères, apprenant ce qui s'était passé, prétendit que j'avais enfreint les lois liturgiques en célébrant ce dimanche-là une messe de *Requiem*, et que je n'aurais pu chanter alors la messe en présence du cadavre qu'à la condition de prendre la messe du dimanche occurrent. *Quid ?*

R. — I. Votre confrère a eu raison de penser et de dire que la messe de *Requiem* même pour des funérailles célébrées en présence du corps, était interdite le dimanche de la solennité extérieure des SS. Pierre et Paul. Une telle interdiction, — qui s'étend d'ailleurs à tout dimanche auquel est renvoyée la solennité d'une fête primaire double de 1re cl., — n'est pas précisément de date récente. (Cf. S. R. C., 6 mars 1896, n. 3890, ad 1, 1° ; 16 nov. 1898, n. 4003, qu. I, ad 1). En tout cas, elle est nettement formulée dans les Nouvelles rubriques générales du Missel (tit. III, n. 4) : « Hæc vero [missa exsequialis de *Requie*] prohibetur in duplicibus I classis primariis universalis Ecclesiæ, exceptis feria II et III post Pascha et Pentecosten in quibus permittitur, in festis Dedicationis ac Tituli eccle-

siæ ipsius in qua funus agi deberet, necnon Patroni principalis loci... ; dummodo hæc festa non fuerint eo anno quoad solemnitatem translata, quo in casu *prohibetur in dominicis in quibus agitur solemnitas externa festorum hujusmodi.* »

C'est donc à tort que, le jour où se faisait la solennité transférée des SS. Pierre et Paul, vous avez chanté une messe de *Requiem*.

II. Mais votre confrère s'est trompé en pensant que vous auriez pu substituer à celle-ci la messe du dimanche occurrent. Sauf pour les enfants baptisés morts avant l'usage de la raison, il n'est jamais permis de chanter, à l'occasion d'une sépulture, la messe du jour en présence du cadavre.

Bien plus, les funérailles d'un adulte ne peuvent sous aucun prétexte avoir lieu dans la matinée du jour d'incidence ou de solennité tranférée des fêtes primaires doubles de 1re classe. S'il était impossible de différer ces funérailles jusqu'au lendemain, il faudrait du moins attendre la fin de l'après-midi pour les célébrer. Encore devrait-on s'abstenir absolument ce jour-là de toute sonnerie funèbre des cloches. (S. R. C., 27 janvier 1883, n. 3570, ad 1 ; 15 janv. 1887, n. 3946 ; 9 juin 1899, n. 4029, ad 4 ; 8 janv. 1904, n. 4130, ad 1 et 2).

Q. — 1o D'après le *Memoriale rituum*, il faut trois enfants de chœur pour faire la procession du 2 février. Je demande : Si l'on n'a pas ces enfants de chœur, — comme dans certaines communautés de femmes, où l'on dispose souvent d'un seul homme, — et qu'à cause de cela la procession ne puisse avoir lieu, la bénédiction elle-même des cierges reste-t-elle néanmoins possible et permise ?

2o On peut poser la même question pour la bénédiction des rameaux et la procession subséquente le dimanche des Rameaux.

3o Que penser de ceux (et j'en connais un certain nombre) qui se croient permis de faire, dans lesdites communautés de femmes, toute la cérémonie du Vendredi Saint et celle du Samedi Saint avec un seul servant ? — Je ne parle pas de la messe du Jeudi Saint, pour laquelle il existe des indults.

R. — Avant de répondre directement à chacune des questions proposées, il ne sera pas inutile de rappeler qu'en principe le *Memoriale rituum* est destiné aux petites églises *paroissiales. (Mem. rit.*. préambule; cf. S. R. C., 28 juillet 1821, n. 2616, ad 1). Pour que dans les églises *non paroissiales*, et donc dans les chapelles de communautés, on puisse aussi s'en tenir à ce livre pour l'accomplissement des fonctions sacrées qui y sont décrites, il faut avoir préalablement obtenu à cet effet un indult du Saint-Siège. *(Mem. rit.*, ibid. ; S. R. C., 9 déc. 1899, n. 4049, ad 1 ; cf. 16 mars 1876, n. 3390, *ad postulatum)*.

De fait, un certain nombre de diocèses et de congrégations religieuses en ont obtenu.

Ad I. Nous l'avons dit naguère [1], la bénédiction des cierges propre au 2 février est, dans la pensée de l'Eglise, le prélude de la procession qui doit avoir lieu ensuite et qui n'est pas le moins ancien

[1] Cf. *Ami* 1923, p. 624 ; 1924, p. 797.

ni le moins symbolique des rites de ce jour. On n'a donc pas le droit de se borner à faire celle-là en supprimant arbitrairement celle-ci : c'est toute la fonction liturgique du 2 février qu'il faut ou accomplir ponctuellement ou omettre. Tel est aussi l'avis des *Ephemerides liturgicæ* [1].

Du reste, si ladite fonction n'a pas lieu et que les fidèles désirent néanmoins avoir chez eux des cierges bénits, il sera facile de satisfaire leur piété. Ces cierges pourront être bénits n'importe quel jour à la sacristie, avec la formule du Rituel (tit. VIII, c. III) *Benedictio candelarum*, dont l'emploi n'est réservé à personne [2].

Ad II. Nous devons faire ici la même réponse que ci-dessus. Le dimanche des Rameaux, la bénédiction des rameaux est surtout faite en vue de la procession subséquente, qui, historiquement et symboliquement, est sans aucun doute une des parties les plus importantes de la fonction sacrée du jour. Il est donc inadmissible que l'on s'autorise d'un prétexte quelconque pour supprimer seulement la procession des Rameaux [3].

Si la bénédiction publique des rameaux n'avait pas lieu, on pourrait au besoin bénir des rameaux à la sacristie, en utilisant pour cela la formule *Benedictio ad omnia* [4].

Ad III. Lorsque, pour des églises non paroissiales ou pour des chapelles semi-publiques, on a obtenu du Saint-Siège l'autorisation d'y accomplir conformément au cérémonial réduit prévu par le *Memoriale rituum* de Benoît XIII pour les petites églises paroissiales, certaines fonctions liturgiques extraordinaires qui, normalement, devraient être célébrées avec toute la solennité voulue par le Missel et par le Cérémonial des évêques, l'usage d'une telle autorisation n'est légitime qu'à la condition expresse de respecter en tout, — et donc v. g. quant au nombre minimum des clercs ou enfants de chœur nécessaires pour l'accomplissement de chacune de ces fonctions [5], — les exigences dudit *Memoriale rituum*. Autrement, l'indult serait inopérant.

Q. — L'avant-veille de la Pentecôte, au moment de faire préparer dans les fonts baptismaux l'eau à bénir le lendemain matin, je me souviens soudain que quelques jours auparavant j'ai enlevé par distraction les grains d'encens du cierge pascal.

1o Que faire en pareil cas ?

Me servir de ce cierge sans grains d'encens ? — Je ne l'ai pas osé, estimant que, de ce fait, il avait perdu sa bénédiction.

Y fixer de nouveau *privatim* à la sacristie, sans aucune cérémonie, les grains d'encens enlevés ? — Je

[1] Cf. *Ephem. liturg.* 1919, p. 308.

[2] Un prêtre ayant pour cela des facultés spéciales pourrait aussi, — surtout en faveur des confrères du T. S. Rosaire, — se servir de la formule *Benedictio candelarum societatis Ssmi Rosarii*, propre à l'Ordre des Frères-Prêcheurs.

[3] Cf. *Ami* 1924, p. 608.

[4] Le jour de la fête de S. Pierre de Vérone (29 avril), un prêtre muni d'une délégation *ad hoc* pourrait bénir les rameaux avec la formule *Benedictio palmarum vel aliorum ramorum in festo S. Petri martyris*, également propre à l'Ordre des Frères-Prêcheurs et contenue dans l'appendice du nouveau Rituel.

[5] Cette condition se trouve mentionnée explicitement dans un certain nombre d'indults. Il est évident que, même sans cela, elle s'impose.

ne l'ai pas osé davantage, dans la pensée que, si le cierge pascal avait perdu sa bénédiction, ce procédé sommaire ne la lui rendrait pas.

Supprimer ce jour-là, dans mon église, la bénédiction habituelle de l'eau baptismale ? — Je n'ai pas cru pouvoir le faire, après avoir, au prône du dimanche précédent, annoncé la cérémonie, et étant donné que, si l'on n'assiste pas à celle-ci (en effet, il n'y a ordinairement pour toute assistance que quelques enfants de chœur et une bonne personne), on vient du moins ensuite prendre de l'eau ainsi bénite pour en emporter dans les maisons.

Voici donc le parti que j'ai cru devoir prendre : j'ai bénit l'eau avec la formule indiquée dans le Rituel pour faire l'eau baptismale dans le cours de l'année lorsque cette eau vient à manquer. Evidemment, une telle manière de procéder n'est pas bien liturgique ; mais, dans l'occurrence, je n'avais pas le choix.

Supposé que pareille chose se produise encore (c'est, je dois l'avouer, la seconde fois que cela m'arrive en vingt ans de ministère), comment faudra-t-il m'en tirer ?

2° *Post factum,* puis-je sans scrupule, pour les baptêmes futurs, me servir de l'eau ainsi bénite, ou bien dois-je m'en procurer d'autre chez quelque confrère du voisinage ?

R. — Ad I. *a)* Dans les églises paroissiales possédant des fonts baptismaux, — et, selon la discipline actuelle, toutes peuvent et doivent en avoir (*Codex,* can. 774, § 1), — la bénédiction de l'eau baptismale est de rigueur non seulement le matin du Samedi Saint, mais encore le matin de la veille de la Pentecôte. (S. R. C., 7 déc. 1844, n. 2878; 13 avril 1874, n. 3331 ; 7 juin 1892, n. 3776, ad 1 ; 13 janv. 1899, n. 4005, ad 1 ; S. C. C., 10 juin 1922, *Cremonen.,* ad 2 [1]).

Les rites à accomplir alors sont ceux qui sont prévus par le Missel pour ces deux jours et par le *Memoriale rituum* pour le Samedi Saint (cf. S. C. C., 10 juin 1922, ad 1), et non ceux de la bénédiction qui figure au Rituel (tit. II, c. VIII) sous le titre : ***Benedictio fontis seu aquæ baptismalis extra pervigilium Paschæ et Pentecostes, cum aqua consecrata non habeatur.***

Tel qu'il est décrit dans le Missel et dans le *Memoriale rituum,* le rite de la sanctification de l'eau baptismale comporte l'emploi du cierge pascal bénit. Or, d'après les auteurs [2], la bénédiction du cierge pascal résulte principalement, sinon uniquement, de l'insertion qui y est faite des cinq grains d'encens bénits à cet effet par le célébrant, en même temps que le feu nouveau, au commencement de la fonction liturgique du Samedi Saint. D'ailleurs, même dans l'hypothèse de l'emploi d'un cierge pascal secondaire pour la bénédiction de l'eau baptismale la veille de Pâques ou de la Pentecôte, la S. C. des Rites exige que ce cierge secondaire porte, lui aussi, cinq grains d'encens bénits. (S. R. C., 23 avril 1875, n. 3352, ad 1 ; 19 juin 1875, n. 3358).

b) Cela étant, on conçoit l'embarras d'un curé qui, ayant à bénir l'eau baptismale en la vigile de la Pentecôte, se souvient tout à coup d'avoir, par mégarde, enlevé du cierge pascal les cinq grains d'encens bénits qui y avaient été fixés le Samedi Saint.

Toutefois, en pareil cas, il est fort possible que l'ablation de l'encens bénit n'ait pas été totale et que des fragments — toujours bénits — en demeurent adhérents à la cire, dans les cinq petites cavités dans lesquelles les grains d'encens avaient été insérés. La présence de tels fragments suffirait pour que le cierge pascal pût encore servir à la bénédiction de l'eau baptismale.

Quoi qu'il en soit et jusqu'à décision contraire, rien ne s'oppose à ce que, dans la circonstance, après avoir réinséré dans le cierge pascal du Samedi Saint les cinq grains d'encens bénits qui en avaient été prématurément détachés, on puisse employer licitement ce même cierge pour la bénédiction de l'eau baptismale le matin de la vigile de la Pentecôte.

Ad II. C'est assurément à tort que, pour bénir l'eau baptismale la veille de la Pentecôte, on a pris le cérémonial et le formulaire donnés par le Rituel sous le titre reproduit ci-dessus. Néanmoins, *post factum,* on pourra, jusqu'au prochain Samedi Saint, baptiser en toute sûreté de conscience avec l'eau ainsi bénite.

[1] Cf. *Ami* 1923, p. 337.
[2] Cf. *Ephem. liturg.* 1902, p. 411 ; *Ami* 1914, p. 272 ; 1922, p. 416.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

Dictionnaire Apologétique de la Foi catholique, par le P. A. d'Alès. — Fascicule XXII *(Restriction mentale et mensonge-Scolaire (Question).* — Paris, Beauchesne.

Après une longue attente, nous avons enfin la joie de recevoir le fascicule XXII du *Dictionnaire Apologétique.* Et notre joie se double de l'espérance de voir bientôt cette œuvre admirable toucher à sa fin : déjà, en effet, l'éditeur nous annonce, pour octobre prochain, le fascicule XXIII et, pour 1928, les trois derniers fascicules dont deux de Tables.

Le nouveau fascicule débute par *Restriction mentale et mensonge* du R. P. Vermeersch, article amorcé dans le fascicule précédent. On remarquera la délicatesse et la fermeté apportées par le savant moraliste au problème si difficile et si complexe des réponses à faire aux interlocuteurs indiscrets ; on appréciera le résumé final, où se trouve condensée toute la doctrine.

L'article *Résurrection de la Chair,* de M. d'Alès, débute par deux considérations assez courtes sur *La Mort* et *L'Immortalité de l'Ame.* Quant à l'étude proprement dite sur la « Résurrection de la chair, » l'auteur la divise en trois parties : *Ecriture Sainte* (A. T. : Job, XIX, 23-27 ; Is., XXVI, 19 : Ez., XXXVII ; Dan, XII, 2 ; II Macc., VII, 9-11 ; Id., XII, 43-44 ; — N. T. : Matth., XXII, 23-32 ; Joan., v, 28-29 ; XI, 23-26 ; Act., XXIII, 6 8 ; I Cor., XV, 12 ; Apoc., XX, 11, suiv.) ; — *Enseignement des Pères,* surtout des Pères des premiers siècles, S. Clément, S. Justin, Tatien, Athénagore, S. Irénée, Minucius Felix, Tertullien, S. Hippolyte, Origène (étudié très spécialement, et dont l'explication n'a pas toujours été, même par les Pères, exactement interprétée). « L'idée, familière à Origène, de l'identité substantielle du corps, nonobstant le flux perpétuel de la matière, est commune parmi les Pères, tant Grecs que